



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2002

**Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox. Zur
Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie im Vierten
Esrabuch**

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-67609>

Book Section

Originally published at:

Schmid, Konrad (2002). Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox. Zur Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie im Vierten Esrabuch. In: Hahn, J. Zerstörungen des Jerusalemer Tempels : Geschehen - Wahrnehmung - Bewältigung. Tübingen : Mohr Siebeck: Mohr Siebeck, 183-206.

Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox

Zur Zusammenführung von Geschichtstheologie
und Anthropologie im 4. Esrabuch

Konrad Schmid (Heidelberg)

I. Hinführung

Der Jerusalemer Tempel ist in seiner Geschichte zweimal zerstört worden, wobei sich seine zweite Zerstörung durch die Römer 70 n.Chr.¹ bislang als endgültig gezeigt hat. Die geistigen Reaktionen des antiken und auch späteren Israel auf diese Ereignisse sind mannigfach², aber grundsätzlich von Trauer und Klage bestimmt – man braucht hier exemplarisch nur auf die kultische Verlesung der biblischen Threni am 9. Ab zu verweisen oder an rabbinische Aussagen wie »... und du findest auch, dass in der ganzen Zeit, in welcher der Dienst am Hause des Heiligtums bestand, Segen auf der Erde war [...] Seitdem das Haus des Heiligtums zerstört ist, gibt es keinen Segen auf der Erde mehr«³ zu erinnern.

Aus dem diesbezüglich scheinbar unisono erklingenden Chor von Interpretationen schert, sieht man genau hin, (zumindest⁴) eine Stimme aus, diejenige des apokalyptischen 4. Esrabuches (4.Esr.)⁵, das die zweite Zerstörung Jerusalems

¹ Vgl. die Darstellung bei SCHWIER, 4–54.

² Vgl. das Material bei THOMA, Zerstörung; DERS., Apokalyptik, bes. 138f; NEUSNER; STONE; GOLDENBERG; KIRSCHNER; vgl. auch SCHOEPS; MAIER; GERTEL; SALDARINI.

³ Abot de Rabbi Natan B5 [9b], zitiert nach JANOWSKI, Tempel und Schöpfung, 215.

⁴ Vgl. ansatzweise z.B. syrBar 52,6 (sowie die Hinweise bei KLJN, 157).

⁵ Die Bezeichnung entstammt der Vulgata; sie unterscheidet vier Esraschriften (1.Esr. = Esr.; 2.Esr. = Neh.; 3.Esr. [Kompilation aus 2.Chr.; Esr.; Neh.]; 4.Esr.). Die spätere lateinische Tradition kennt noch 5.Esr. und 6.Esr., wobei 5.Esr. die ersten beiden (4.Esr 1f.), 6.Esr. das letzte Kapitel (4.Esr 15) des 4.Esr. in seiner christlichen Form, wie sie die Vulgata bezeugt, beinhaltet. 4.Esr. in seiner vorchristlichen Gestalt 4.Esr. 3–14 ist auch in den orientalischen Bibelübersetzungen belegt (syrisch, äthiopisch, armenisch, sahidisch, georgisch; s. dazu STONE, Fourth Ezra; SCHÜRER, 303–305. Die Überlieferung der ursprünglich jüdischen

und des Tempels in höchst eigentümlicher Weise deutet, nämlich als Heilsparadox. Die Preisgabe Jerusalems an die Römer und das Niederbrennen des Tempels wird vom 4.Esr. auch elegisch beklagt (vgl. etwa 10,21–23), aber nicht nur: 4.Esr. sieht in der Zerstörung von Stadt und Tempel letztlich eine Heilsmaßnahme Gottes, die auf die Rettung Israels hin ausgerichtet ist.

Die nachstehenden Überlegungen werden diese überraschende, m.E. aber unausweichliche These im einzelnen an Struktur und Text des 4.Esr. begründen und erläutern (II.–IV.) und in einem knappen Ausblick in den weiteren Kontext der sogenannten »apokalyptischen« Literatur⁶ und ihrem Umgang mit geschichtlichen Katastrophenerfahrungen stellen (V.).

II. Historischer Ort und literarischer Aufbau des 4. Esrabuches

4.Esr. verortet seine Entstehung selber »im dreißigsten Jahr nach dem Untergang der Stadt ... in Babel« (3,1), also 557 v.Chr. Das ist literarische Fiktion, die unschwer als solche erkennbar ist; verdächtig stimmt bereits, dass der Esra⁷ der Hebräischen Bibel nicht in die babylonische Epoche, sondern in die Perserzeit gehört. 4.Esr. ist allerdings noch wesentlich jünger: Das Datum in 3,1 »weist [...], wie mit Recht allgemein angenommen wird, auf das 30. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems vom Jahr 70 n.Chr. [...] Demnach dürfte IV Esr. um 100 n.Chr. entstanden sein«⁸, was sich auch aus der Adlervision 4.Esr. 11 ergibt, da die drei Häupter des Adlers auf Vespasian, Titus und Domitian auszuweisen sind⁹. 4.Esr. steht so noch in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Ereignissen des Jahres 70 n.Chr., thematisiert diese Erfahrung aber in Rückprojektion auf die erste Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 587 v.Chr. und ver-

Schrift 4.Esr. erfolgte im Wesentlichen nur im Bereich der christlichen Kirchen, sie konnte sich im Judentum sehr viel weniger durchsetzen als im Christentum. Zur literarischen Einheitlichkeit von 4.Esr. vgl. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 177 mit Anm. 1; BRANDENBURGER, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen, 22ff.; SCHÜRER, 300 mit Anm. 13.; HARNISCH, Der Prophet als Widerpart, 468f; DERS., Die Ironie der Offenbarung, 92 Anm. 21, betrachtet die Adler- und die Menschensohnvision als »sekundäre Ankrystallisationen an die Zionvision«; HALLBÄCK, 284, sympathisiert hier mit Harnisch.

⁶ Vgl. zu den Fragen um die literarische Gattung der »Apokalypsen« das Themenheft Semeia 14 (1979); KOCH, Visionsbericht; COLLINS, Genre.

⁷ Zur Zuschreibung an Esra vgl. STONE, Metamorphosis.

⁸ SCHREINER, 301; vgl. HALLBÄCK, 271 Anm. 9.

⁹ S. dazu SCHÜRER, 297–300.

sucht, sie theologisch zu verstehen. Die beiden Katastrophen Jerusalems werden also geschichtshermeneutisch identifiziert; für Autor und Leser ist die erste Stadt- und Tempelzerstörung in babylonischer Zeit auf diejenige hin in römischer Zeit transparent. Verfasst wurde 4.Esr. wahrscheinlich in Palästina in semitischer, also hebräischer oder aramäischer Originalsprache¹⁰.

4.Esr. zeichnet sich durch einen höchst durchdachten Buchaufbau aus, den es bei seiner Auslegung unbedingt zu beachten gilt. Vor allem¹¹ Brandenburger¹² und Harnisch¹³ haben diesen Aufbau und seine sachliche Bedeutung erkannt und hinreichend klar beschrieben. Er ist durch folgende Elemente und deren sachliche Zuordnung konstituiert: Das Buch gliedert sich in sieben, durch kurze Erzählabschnitte deutlich voneinander abgesetzte Texteinheiten (3,1–5,19 [I]; 5,20–6,34 [II]; 6,35–9,25 [III]; 9,26–10,59 [IV]; 10,60–12,49 [V]; 12,50–13,56 [VI]; 13,57–14,47 [VII]), die im Anschluss an Violet üblicherweise als *visio* I–VII bezeichnet werden¹⁴. Tatsächlich handelt es sich nur bei *visio* IV–VI um »Visionen« im üblichen Sinne, während in *visio* I–III Dialoge zwischen Esra und dem Engel Uriel stattfinden¹⁵. Die *visiones* teilen sich so in zwei Gruppen, in die »Dialoge« in *visio* I–III und die »Visionen im engeren Sinn« IV–VI, textlich gesprochen ist also zwischen 3,1–9,35 und 9,36–13,58¹⁶ zu unterscheiden, *visio* VII bildet den Abschluss¹⁷. Für das sachgemäße Verständnis von 4.Esr. ist diese Grobgliederung zentral, denn der Seher Esra macht innerhalb ihrer eine

¹⁰ Zum Problem vgl. die Diskussion bei BLOCH; STONE, Some Remarks; HARNISCH, Verhängnis und Verheißung, 15–18; KOCH, Esras erste Vision, 83 Anm. 4; GERO, 264 mit Anm. 3; THOMPSON, 84f. (dort 85–109 eine ausführliche Forschungsgeschichte zu 4.Esr.); DESJARDINS, 25 Anm. 3; WILLETT, 52f.; STONE, Fourth Ezra, 10f.; KLIJN; MEDALA.

¹¹ Vgl. aber bereits die Überlegungen bei MUNDLE, 235f., sowie die bei HARNISCH, Die Ironie der Offenbarung, 76 Anm. 3 genannten Arbeiten.

¹² Vgl. BRANDENBURGER, Adam und Christus, 29f.; DERS., Die Verborgtheit Gottes im Weltgeschehen, 73.91ff. Vgl. die Auslegungsmaxime BRANDENBURGERS: »Was der Verfasser von IV Esra sagen will, lässt sich nicht aus einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen belegen, vielmehr ist zur Ermittlung stets die bewegte und spannungsreiche Gedankenführung zu beachten« (Die Verborgtheit Gottes im Weltgeschehen, 30; zustimmend aufgenommen bei KOCH, Esras erste Vision, 86 Anm. 6; vgl. LUCK, 297f.).

¹³ Vgl. HARNISCH, Verhängnis und Verheißung, 60–67; DERS., Der Prophet als Widerpart, 487–493; DERS., Die Ironie der Offenbarung, 75f.

¹⁴ VIOLET, II, XLf.; vgl. HARNISCH, Verhängnis und Verheißung, 19f. Anm. 3.

¹⁵ Man sollte hieraus allerdings keine offenbarungspsychologische Unterscheidung zwischen »Vision« und »Audition« konstruieren; zum Begriff der »Vision« als Gattungsbezeichnung vgl. KOCH, Esras erste Vision, 78f.

¹⁶ Vgl. auch SCHÜRER, 294; GARCÍA MARTÍNEZ, 290 (GARCÍA MARTÍNEZ, ebd., weist als Analogie zu diesem Aufbau auf das biblische Hiobbuch hin; s. zum Hiobvergleich auch HAYMAN, 56; KNIBB, 65f.; STONE, Way, 351); MACHOLZ, 380f.; HALLBÄCK, 271.

¹⁷ Ausführlich dazu MACHOLZ, 380f.

grundlegende Veränderung durch: In *visio* I–III ist Esra als ein von Verwirrung und Ängsten geplagter, aber auch scharf denkender Zweifler gezeichnet, der vom Engel Uriel beständig zurechtgewiesen wird. Von *visio* VI an schwenkt Esra dann faktisch auf die theologische Position Uriels ein und stellt sich Uriel nicht mehr entgegen¹⁸. Am Schluss des Buches spricht Esra so wie Uriel in *visio* I–III, dem er sich dort vehement widersetzt hatte. In 4.Esr. 14,34f. statuiert Esra:

»Wenn ihr also euren Sinn beherrscht und euer Herz in Zucht nehmt, werdet ihr am Leben erhalten werden und nach dem Tod Erbarmen erlangen. Denn das Gericht wird nach dem Tod kommen, wenn wir wieder zum Leben gelangen, dann werden die Namen der Gerechten offenbar und die Taten der Sünder sichtbar werden.«¹⁹

Der Positionswechsel Esras wird in der zentralen *visio* IV, der sogenannten »Zionvision«, bemerkenswerterweise nicht *dadurch* herbeigeführt, dass Esra sich von den Argumenten und Ausführungen Uriels in den Dialogen hätte überzeugen lassen. Vielmehr wird Esra sozusagen ungewollt in die Urielposition gedrängt: Er sieht sich einer – auch in seinen Augen töricht – klagenden Frau, nämlich Frau Zion, gegenübergestellt, die er ähnlich zu belehren beginnt, wie ihn zuvor Uriel belehrt hatte²⁰. Dies bedeutet für die Position des Verfassers von

¹⁸ Vor allem in der englischsprachigen Forschung hat man der Deutung, dass Esra und Uriel in *visio* I–III zwei völlig konträre (und in sich konsistente) Positionen repräsentieren und dass im Dialogteil gegen »Esra« polemisiert werde, einige Skepsis entgegengebracht (vgl. BREECH, 270; HAYMAN; THOMPSON; STONE, Art. Esdras, 613; s. auch KOCH, Esras erste Vision, 86 mit Anm. 6; zur Frage der »Konsistenz« apokalyptischen Denkens vgl. STONE, Coherence and Inconsistency. Diesen Einwänden ist insofern Recht zu geben, als die Position Esras und des Engels in der Tat »nicht in Form ständiger Kollisionen« einander gegenübergestellt werden, sondern »das Gespräch« – im Verlauf von *visio* I–III – durchaus »sinnvoll fortschreitet« (KOCH, Esras erste Vision, 86). Zudem macht es die Wahl der prominenten Figur Esras als Visionär sowie die Breite, die seinen Einwänden eingeräumt wird, kaum wahrscheinlich, dass die seiner Person zugewiesenen Argumente vom Verfasser der Apokalypse ohne jede Relevanz angesehen werden. Auf der anderen Seite sollte man jedoch die Aporie am Ende von *visio* III, die Peripetie in *visio* IV sowie die gesetzes- bzw. gnadentheologisch einander diametral entgegenstehenden Esra-Aussagen in 4.Esr. 3,1–9,25 einerseits und 4.Esr. 14 andererseits nicht unterschätzen: Auch wenn es sich bei den Zurechtweisungen Esras durch Uriel nicht um Polemik handelt, so wird die Esra-Position in *visio* I–III doch eindeutig korrigiert. M.E. wird Esra im Dialogteil des 4.Esr. als *Problemträger* ernst genommen, das heißt aber nicht, dass seine Argumente als *sub specie Dei* zutreffend aufgefasst werden. STONES Charakterisierung des 4.Esr. als »Odyssey of Ezra's Soul« (Art. Esdras, 613; vgl. auch HAYMAN) nähert sich wieder Gunkels psychologischer Erklärung des 4.Esr an (GUNKEL, 331–401; vgl. auch die Kritik an BREECH, HAYMAN und THOMPSON bei HARNISCH, Der Prophet als Widerpart, 461–465).

¹⁹ Übersetzung nach SCHREINER, 404f.

²⁰ VOLZ, 58, schreibt: »Vor dem Kosmos und dem Gott des Kosmos aber verschwinden die nationalen Güter Israels und des Zions« und trifft damit ein Grundmoment der Apokalyptik;

4.Esr.: In *visio* I–III sind die Esra-Aussagen mit denjenigen Uriels zusammenzunehmen, die die Einwürfe Esras korrigieren, und erst ab *visio* IV spiegeln sowohl die gewandelte Esra- als auch die Urielposition je für sich genommen das Aussageinteresse des Verfassers wieder.

III. Das anthropologische Problem des bösen Herzens und der Abweis göttlicher Gnade

Die zu Beginn des Buches vorgetragene Klage Esras über die »Verwüstung« Jerusalems und den gleichzeitigen »Überfluss« Babels (3,2) bildet den Ausgangspunkt der Problemstellung des Buches. Sehr schnell schreitet die Klage Esras aber fort zum Thema des allgemeinen Sündenverhängnisses der Menschheit (3,5.7.10.21f.26.28–36), das durch den Fall Adams ausgelöst worden ist. So wird die Entgegensetzung von »Babel« und »Zion« in *visio* I thematisch zur Gegenüberstellung von »bösem Herzen« (*cor malignum*)²¹ und »Gesetz« voran-

hieraus ergibt sich aber auch ein Hinweis auf die spezifische Position des 4.Esr. innerhalb der Apokalyptik: Die zentrale Position und Funktion der Zionvision innerhalb von 4.Esr. könnte gerade dadurch motiviert sein, die apokalyptischen Kosmospekulationen wieder israelitisch auszurichten. 4.Esr. hat in der Apokalyptik eine ähnlich Funktion inne wie Bar 3 in der Weisheit, nämlich die der Israelzentrierung (vgl. dazu STECK, *Israels Gott*; DERS., *Das apokryphe Baruchbuch*).

²¹ Das »böse Herz« im 4.Esr. ist in seiner genauen anthropologischen Konturierung nicht ganz einfach zu fassen. Einigermassen klar ist, dass es nicht einfach mit der rabbinischen Vorstellung des »bösen Triebs« (*ysp'hr*; vgl. Gen 6,5 sowie das Material bei Bill. IV/1, 466–483; vgl. die Diskussion bei THOMPSON, 332–339; KOCH, *Estras erste Vision*, 90–92 Anm. 11; STONE, *Fourth Ezra*, 63–66) identifiziert werden kann (BRANDENBURGER, *Adam und Christus*, 27f.33f.; DERS., *Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen*, 172f.; HARNISCH, *Verhängnis und Verheißung*, 44–51), sondern allenfalls eine Folge dieses »Triebs« darstellt (BRANDENBURGER, *Adam und Christus*, 34; HARNISCH, *Verhängnis und Verheißung*, 48). Gegen diese letzte Deutung einer »Kausalverknüpfung« hat sich KOCH (*Estras erste Vision*, 90–92 Anm. 11, dort auch alle Zitate im Folgenden) gewandt, s.E. ist »für einen bösen Trieb ... in der Anthropologie des Esra kaum Raum«. »Das böse Herz stellt keine Schöpfungsbegebenheit dar, sondern ist von Adam nachträglich 'angezogen worden', dies aber so, dass es als eine Art magischer Gewandung nicht mehr abgestreift werden kann. Woher die Möglichkeit eines bösen Herzens kommt, interessiert den mit seiner Gegenwart und Zukunft, nicht aber mit metaphysischen Spekulationen befassten Apokalyptiker nicht«. Wäre der böse Trieb von Gott anerschaffen, dann – so Koch – »hätte Gott die gesamte Last der Sünde in der Menschheitsgeschichte verursacht und zu verantworten, denn wer den Samen aussät, ist für seine Frucht verantwortlich [...] Dies kann nicht im Ernst die Meinung des Apokalyptikers sein!«. In der Tat vermeidet 4.Esr. die Aussage, Gott habe das »böse Herz« dem Menschen anerschaffen (STONE, *Fourth Ezra*, 63 mit Anm. 18) und ist natürlich in seinem Gesamtkonzept darauf ausgerichtet, die »deuteronomistisch« gedachte Verantwortlichkeit der Menschen gegenüber dem Gesetz (4.Esr. 14) gerade gegen den Verhängnisgedanken der Sünde in Anschlag zu bringen, auf der anderen Seite ist aber ebenso deutlich, dass der Gedanke eines von Gott anerschaffenen oder jedenfalls tolerierten bösen Triebs für die Position Esras in *visio* I–III

getrieben²², die in *visio* III ihren Höhepunkt hat (vgl. die klimaktische Anordnung 5,13; 6,30f.; 9,23–25)²³. Der klagende Visionär Esra stellt fest: Alle Menschen sind tief in der Sünde versunken (8,17), es gibt keinen von einer Frau Geborenen, der nicht gesündigt hätte, keinen der Lebenden, der nicht Verfehlungen aufzuweisen hätte (8,35), alle auf der Welt sind von Gottlosigkeit entstellt, voll von Sünden, tief in Schuld (7,68), es wäre besser, die Erde hätte Adam nie hervorgebracht (7,116)²⁴.

Aus dieser radikal-skeptischen Sicht des Menschen und seiner Korruption ergeben sich die theologisch eigentlich zentralen Probleme im 4.Esr.: Wie kann der Mensch trotz seines »bösen Herzens« in das Heil gelangen? Wie kann der Mensch in seiner Sündhaftigkeit vor Gott bestehen?

Eine prominente Lösung, die keineswegs erst das Neue Testament für das Problem des »bösen Herzens« bereit hält, liegt in der Betonung der Gnade und Barmherzigkeit Gottes: Gott erbarmt sich der Sünder. Dieser Weg wird im 4.Esr. zwar diskutiert, sachlich aber eindeutig abgewiesen. Esra beruft sich zweimal auf die geschichtlich bereits vielfach erwiesene Gnade Gottes, um das von Uriel angekündigte Gericht von der großen Mehrzahl der Menschheit, die gesündigt hat, abzuwenden:

»Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und deine Güte offenbar, dass du dich derer erbarmst (*misereri*) hast, die keinen Bestand an guten Werken haben« (8,36).

keineswegs absurd ist, wie sie auch dem rabbinischen Schrifttum geradezu geläufig ist (STONE, Fourth Ezra, 64; Bill. IV/1, 468). Koch optiert zudem in 3,21.26 textkritisch einseitig für S (»das böse Herz anziehen«), die Überlieferungslage der Versionen ist jedoch an dieser Stelle so disparat (vgl. SCHREINER, 314f.; STONE, Fourth Ezra, 59; KLIJN, 8f.), dass sie keinen anderen Schluss zulässt, als dass bereits die Versionen mit diesem Problem gekämpft haben. Dass die Frage der Herkunft des »bösen Herzens« in 4.Esr. weder von Esra noch von Uriel wirklich explizit gemacht wird, hat m.E. nicht mit Desinteresse des »Apokalyptikers« zu tun, sondern ist sachlich bedingt: Woher das »böse Herz« kommt, ist nicht (oder mit 14,47 nur für die Weisen) beantwortbar (vgl. zum Problem auch COLLINS, *Origins of Evil*). Sein Vorhandensein ist eine gegebene, je und je zu beobachtende Realität – aber man kann es »aus seiner Rohheit herausführen« (*erudire* 14,34, SCHREINER, 403, übersetzt: »in Zucht nehmen«).

²² Vgl. hierzu HALLBÄCK, 280f.

²³ Vgl. HARNISCH, *Die Ironie der Offenbarung*, 75f.

²⁴ Das Alte Testament kennt eine derart radikale Sicht noch nicht, auch in den klassisch »J« zugewiesenen, neuerdings aber mitunter sehr spät datierten Stücken Gen 2f (vgl. OTTO, *Die Paradieserzählung*; redaktionsgeschichtlich differenziert, KRATZ, *Komposition*, 254f); 6,5–8; 8,21f (vgl. SKA; BLENKINSOPP, P and J in Genesis; DERS., *The Pentateuch*; KRÜGER, 73–76; KRATZ, *Komposition*, 260) nicht. Die nächsten Parallelen zu diesen Aussagen Esras finden sich erst in den jungen Auslegungen zu Gen 2f in den etwas früher als 4.Esr. entstandenen Schriften VitAd und ApkMos (vgl. SCHÄFER, *Art. Adam*, 425; SCHÜRER, 757–760).

Dieser Appell kann sich auf eine bibelfeste Grundlage stützen, die Esra mit einer langen Beispielliste aus dem Alten Testament auch anführt (7,106–111). In der Tat sind Barmherzigkeit und Gnade Gottes Eigenschaften Gottes, die im gesamten Alten Testament vom Dekalog und der Tora über die Propheten bis zu den Psalmen etwa in Gestalt der Bekenntnisformel »Barmherzig und gnädig ist Jhwh, geduldig und von großer Güte ...«, und auch verwandten Aussagen immer wieder begegnen. Es handelt sich bei der Barmherzigkeit und Gnade Gottes nicht einmal um ein Spezifikum der Religion Israels, auch in der Literatur des Alten Orients lässt sich Ähnliches breit belegen. Ugarit kennt etwa für El die Epitheta »der Barmherzige und der Nachsichtige«, und in Ägypten und Mesopotamien ist es der besonders für Recht und Gerechtigkeit zuständige Sonnengott, der als gnädig und barmherzig gilt²⁵. Barmherzigkeit und Gnade sind so im Alten Orient geradezu integraler Bestandteil von »Gerechtigkeit«²⁶.

Aber das 4. Esrabuch denkt hier anders und destruiert die Barmherzigkeit und Gnade Gottes, auf die sich Esra stützen will, radikal mittels der Urielaussagen²⁷. Wohl war Gott bislang und vielerorten gnädig, so Uriel, aber nicht aus Gnade, sondern weil er die Zeiten so vorherbestimmt hat (7,74). Gnade ist lediglich ein befristeter Programmpunkt Gottes für den vergänglichen und bald vergangenen ersten Äon²⁸. Uriel führt gegen das Sünden-Gnaden-Syndrom die unnachsichtige und unbarmherzige Gerechtigkeit Gottes ins Spiel. Im kommenden Äon nämlich wird die Barmherzigkeit und Nachsichtigkeit verschwunden, die Gerechtigkeit und Wahrheit aber erstanden sein (7,104.113–115). Zwar kann dann in 14,34 wieder die Rede davon sein, dass die Gerechten, die ihr Herz in Zaum halten, nach dem Tod (*post mortem*) Barmherzigkeit (*misericordia*) erlangen werden (übrigens in wörtlicher Aufnahme von 4,24), doch damit ist die *misericordia* natürlich ebenso in ihrer eigentlichen Funktion außer Kraft gesetzt wie in *visio* III, denn man erlangt sie erst *nach* dem entscheidenden Gericht (ebenso 12,34). Dort, wo sie den Sündern so bitter nötig wäre, gibt es sie nicht.

²⁵ OTTO, Theologische Ethik, 85; CROSS, 263; FREEDMAN/LUNDBOM/FABRY, 23f.; SIMIANYOFRE/DAHMEN, 461f.; vgl. auch das Material bei FALKENSTEIN/VON SODEN, bes. 245f.271–273.

²⁶ Vgl. SCHMID, Gerechtigkeit, z.B. 177–179; vgl. weiterführend und differenzierend die Beiträge in ASSMANN/JANOWSKI/WELKER.

²⁷ Vgl. auch LUCK.

²⁸ Vgl. zur Zwei-Äonenlehre u. V. (sowie den Exkurs bei STONE, Fourth Ezra, 92f., zu 7,50 EBD. 228.231).

Das heißt nichts weniger, als dass diejenigen Lebensvorgänge, die die Menschen seit jeher als Erfahrungen der Gnade Gottes interpretierten – wenn man so will, die Fehlertoleranz der Natur – theologisch disqualifiziert werden: So handelt Gott laut 4.Esr. nicht, seine Gnade war nur ein Notbehelf, denn eigentlich ist er gnadenlos gerecht. Das ist die himmlische Antwort, die Esra auf seine Gnadentheologie präsentiert bekommt – und hinter dieser himmlischen Antwort verbirgt sich natürlich der Verfasser des 4.Esr.²⁹

IV. Die Zerstörung Jerusalems als Heilsparadox im 4. Esrabuch: Trauer und Mitleid um Jerusalem als Remedur gegen das »böse Herz«

Auf die Barmherzigkeit und Gnade Gottes kann der Mensch nach 4.Esr. also nicht zählen. Vielmehr zeigt der Gesamtduktus des 4.Esr., dass es keinen Weg am Gesetz vorbei gibt. Am Schluss des Buches wird die erneute Niederschrift

²⁹ Ihr scharfes Profil erhält diese Aussage der eigentlich gnadenlosen Gerechtigkeit Gottes weiter, wenn man sie gegen den Diskussionsstand zur Zuordnung von Gnade und Gerechtigkeit in den Hodajot aus Qumran hält (zu Berührungspunkten von 4.Esr. mit dem Qumranschrifttum vgl. GARCÍA MARTÍNEZ; COLLINS, *Apocalyptic Movement*). Aufschlussreich ist etwa 1QH 12,29–33: »Aber was ist (schon) ein Fleisch(wesen) wie dieses? Und was vermag ein Lehmgebilde, um deine Wunder groß zu benennen? Ist es doch in Schuld von Mutterleib an und bis ins Alter der Untreue schuldig! Und ich weiß, dass nicht beim Menschen Gerechtigkeit liegt und nicht bei einem Menschensohn vollkommener Wandel: Bei Gott, dem Höchsten, sind alle Gerechtigkeitstaten, doch eines Menschen Wandel ist unstat, wenn nicht im Geist, (den) Gott ihm geformt, um zu vervollkommen den Wandel für Menschenkinder, sie alle seine Werke in der Kraft seiner Macht erkennen und die Fülle seines Erbarmens für alle Söhne seines Wohlgefallens« (Übersetzung nach J. MAIER, 75f.); 1QH 15,16–19: »Du kennst ja das Gebilde deines Knechts, denn [...] zu erheben. [...] zu stärken mit Kraft, aber Fleischeszuflucht habe ich nicht. [...] keine gerechten Taten, sich zu retten vo[r dir] ohne Vergebung. Doch ich stütze mich auf die F[ülle] deines Erbarmens und auf [...]. Deiner Gnade harre ich, um aufsprießen zu lassen [durch H]ilfe und großzuziehen einen Spross, zu stärken durch Kraft und zu [...]« (Übersetzung nach MAIER, 86); 1QH 19,5f.7–9.10f: »Ich will deine Gnadenerweise besingen und deine Macht bedenken den ganzen Tag. ... Ich habe erkannt, dass Wahrheit dein Mund und in deiner Hand Gerechtigkeit (liegt), in deinem Denken liegt alle Erkenntnis und in deiner Kraft alle Macht, alle Herrlichkeit, sie ist bei dir. Durch deinen Zorn (kommen) alle Plagegerichte, und durch deine Güte reiche Vergebungen und dein Erbarmen gilt allen Söhnen deines Wohlgefallens. ... Wegen deiner Ehre hast du (den) Menschen von seinen Vergehen gereinigt, sich zu heiligen für Dich von allen Unreinheitsgreueln und Veruntreuungsschuld ...« (Übersetzung nach MAIER, 99f.). – Die Hodajot vertreten deutlich eine komplementäre Zuordnung von Gnade und Gerechtigkeit Gottes: Wohl ist Gott gerecht, aber er ist gerade darin auch gnädig, denn sonst könnte niemand vor ihm bestehen. 4.Esr. stellt sich also mit seiner radikalen Bestreitung der Gnade Gottes als eines ewigen und unveränderlichen Wesenzugs Gottes und ihrer elementaren Trennung von der Gerechtigkeit Gottes gegen die (in diesem Punkt durchaus traditionelle) Gotteslehre seiner Zeit, die Gnade und Gerechtigkeit Gottes nicht *gegeneinander* stellt, sondern die Gnade Gottes als wesentlichen Aspekt seiner Gerechtigkeit fasst.

des verbrannten Gesetzes berichtet, durch das künftige Generationen unterrichtet werden können, »damit die Menschen den Weg finden können und die, welche leben wollen, in der Endzeit das Leben erlangen«³⁰ (14,22). Esra versammelt schließlich »das ganze Volk« und ermahnt es neu an das Gesetz, das die Väter Israels nicht gehalten hatten (14,27–35). So liegt das Achtergewicht des 4.Esr. auf der erneuten Promulgation des Gesetzes³¹.

Das elementare Grundproblem bleibt jedoch bestehen: Wie soll denn das Volk Israel das Gesetz halten können, wo es doch nach wie vor das »böse Herz« hat? Nach den Dialogen stellt es sich sogar in noch verschärfter Form, denn ohne göttliche Gnade ist der Mensch noch dringender darauf angewiesen, selbst seine Gerechtigkeit zu erlangen.

Soll man hinter der Position des 4.Esr. »Semipelagianismus« vermuten: Israel ist zwar wegen seiner Sündhaftigkeit nicht imstande, das Gesetz zu halten, soll aber wenigstens sein Bestes versuchen? Diese Annahme ist abzuweisen: Auch wenn dies nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist, so formuliert 4.Esr. eine eigene, überraschende Lösung auf die Frage, wie denn das »böse Herz« zu überwinden und das Gesetz zu halten sei. Sie ergibt sich aus der sogenannten »Zionvision« (9,26–10,59).

Die Dialoge zwischen Esra und Uriel in *visio* I–III führen auf einen gewissen Endpunkt in der Diskussion hin. Die Probleme sind in aller Schärfe auf den Tisch gelegt und von Uriel radikal beantwortet worden: Es gibt viele Sünder und wenige Gerechte, die Sünder konnten bislang dank der Gnade Gottes überleben, dies wird aber mit dem kommenden Gericht ein Ende nehmen. Dann werden allein die Gerechten vor der Gerechtigkeit Gottes bestehen können. Man könnte sich vorstellen, dass 4.Esr. hier abbricht. Das Lehrgespräch ist beendet, Esra in einer Art *deus ex machina*-Theologie eines Besseren belehrt.

Doch das Buch geht weiter, und zwar mit der Zionvision, die sachlich zur anfänglichen Problemexposition 3,1f. zurücklenkt. Erst sie – das zeigen die unmissverständlichen literarischen Gliederungsmerkmale des Buches³² – markiert die Peripetie des 4.Esr. Interpretiert man diesen Befund sachlich, bedeutet das nichts weniger, als dass die Belehrungen Uriels vom Verfasser von 4.Esr. jeden-

³⁰ Übersetzung nach SCHREINER, 402.

³¹ Vgl. hierzu besonders STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 177f.; HARNISCH, Der Prophet als Widerpart, 483.485.

³² Vgl. noch einmal BRANDENBURGER, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen, 72f.

falls in pragmatischer Hinsicht als nicht suffizient angesehen werden. Denn nicht sie erbringen den Gesinnungswechsel Esras, der ihn von seinem Fragen abhalten würde (vgl. 9,13 *tu ergo adhuc noli curiosus esse* und dann den Selbstvorwurf 12,4), sondern allererst die Begegnung mit der klagenden Frau in *visio* IV. Wohl hat Uriel auch im Sinne des Verfassers von 4.Esr. theologisch Recht, nur: Wirklich überzeugen kann Esra die *Belehrung* Uriels nicht, ihn umzustimmen vermag erst die nachfolgende *Begegnung*³³. Die existentielle Dimension der Probleme Esras, die er vorträgt, wird bereits in den Dialogen vorbereitet. 4,23 sagt Esra:

»Ich wollte dich doch nicht über die oberen Wege fragen, sondern über das, was täglich an uns vorbeizieht: Weshalb ist Israel zur Schmach den Heiden ausgeliefert, das Volk, das du geliebt hast, gottlosen Völkern? Das Gesetz unserer Väter ist vernichtet, und die geschriebenen Anordnungen sind nirgends mehr vorhanden«³⁴.

Und in 7,16 tadelt Uriel Esra folgendermaßen:

»Warum hast du dir nicht das Künftige zu Herzen genommen, sondern die Gegenwart?«³⁵

Esra wird also keineswegs als völlig weltabgewandter Visionär präsentiert, sondern als aktuell und existentiell um sein Volk leidend. Zwar tadelt ihn Uriel für diese Haltung, doch nimmt 4.Esr., wie die Zentralstellung der Zionvision zeigt, diese existentielle Dimension der Esraposition ernst und greift sie entsprechend auf.

Wie läuft nun die entscheidende Begegnung Esras mit der Frau Zion ab? Harnisch³⁶ hat diesen Vorgang detailliert beschrieben, so dass es hier genügt, die Grundlinien nachzuzeichnen. Esra war bisher in der Stadt Babel und hatte gefastet (3,1). Nun wird er von Uriel angewiesen, auf das offene Feld hinauszugehen und vegetarische Speise zu sich zu nehmen (9,23–25; vgl. 5,13; 6,30f). Schon dies zeigt eine elementare Veränderung an. Die nun folgende Vision, *visio* IV, unterscheidet sich in mehrerer Weise von anderen »Visionen«, wie sie

³³ HARNISCH, Die Ironie der Offenbarung, 93f. (vgl. auch ebd. Anm. 24), spricht prägnant davon, dass Esra in die Wahrheit »hineingetäuscht« wird.

³⁴ Übersetzung nach SCHREINER, 319. Sachlich wird dieser Punkt in 4.Esr. 14,22.42–44 aufgegriffen.

³⁵ Übersetzung nach SCHREINER, 343.

³⁶ Die Ironie der Offenbarung; vgl. auch die thematische Zusammenstellung der »transitional aspects« in *visio* IV bei THOMPSON, 232–234.

die apokalyptische Literatur kennt. Üblicherweise besteht eine Vision – grob gesprochen – aus drei Teilen: einer Einleitung, der Schauung, und schließlich der Deutung³⁷. In der Zionvision nun ist das Element der Schauung eigentümlich abgewandelt. Zunächst einmal ist die Vision völlig getarnt: Nicht der Himmel öffnet sich, sondern Esra wendet sich dort um, wo er steht, und sieht plötzlich eine Frau hinter sich (9,38). Dass es sich hierbei um eine Vision handelt, wird sich erst *im Nachhinein* herausstellen, sobald sich die Frau zur Stadt verwandelt. Esra erlebt aus seiner Perspektive schlicht eine Begegnung. Deshalb beginnt er sich nun – aus Leserperspektive: kurioserweise – mit dem Visionsgegenstand zu unterhalten und mit ihm zu diskutieren³⁸. Das ist in apokalyptischen Visionen sonst nicht der Fall: Das Geschaute bleibt in der himmlischen Sphäre und wird erst durch die Deutung quasi in das Diesseits überführt. Anders in der Zionvision des 4.Esr.: Esra wird selber zum aktiven Bestandteil der Vision und arbeitet an ihr mit, ja die Akteure der Vision werden im Gefolge sogar vertauscht, denn ihr Zweck ist am Ende gerade auch der, dass nicht nur *Esra* etwas »gesehen hat« (*videre* pf. 9,38; 10,44), sondern dass *der Höchste* das aufrichtige »Trauern« (*contristare*) und »Klagen« (*lugere*) Esras um Zion »gesehen hat« (*videre* pf. 10,39). Die Zionvision ist also nicht nur eine Vision Esras, sondern gleichzeitig auch eine Vision Gottes.

Nun liegt es im Wesen einer apokalyptischen Vision, dass sie dem Schauenden etwas »enthüllt«, ein Wissen übermittelt, das dieser zuvor noch nicht hatte. Was aber soll eine Vision *Gottes* (gen.subj.) beinhalten können? Man wird damit zu rechnen haben, dass ein bestimmter Grund vorliegt, dass 4.Esr. das aufrichtige »Trauern« und »Klagen« Esras um Zion als Schauung Gottes, als göttliche Kehrseite der Zionvision Esras hinstellt.

Dieser Grund liegt m.E. darin, dass das »Trauern« Esras um Zion nichts weniger als den auch für himmlisches Wissen relevanten Tatbeweis Esras darstellt, dass der Mensch dem Sündenverhängnis, seinem »bösen Herzen«, wehren kann: Es wird in der Deutung der Zionvision von Uriel ganz betont gesagt, Esra habe »von ganzem Herzen« (*ex toto corde* 10,50) um Zion getrauert (*contristatus es*) und Mitleid (*pateris pro ea*) gehabt. Dieser Ausdruck »von ganzem Herzen« ist durchaus wörtlich zu nehmen, wenn man die Pointe nicht nur der

³⁷ Vgl. dazu KOCH, Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht.

³⁸ Es empfiehlt sich deshalb nicht, mit BRANDENBURGER, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen, 73ff., Zionepisode und Zionvision arbeitstechnisch voneinander zu trennen.

Zionvision, sondern des 4.Esr. insgesamt verstehen will. Genau dadurch, dass Esra »von *ganzem* Herzen« um Zion »trauert« und um sie »Leid trägt«, wehrt er dem »bösen« menschlichen Herzen, das er wie jeder andere in sich trägt (vgl. 3,22.26). Stützen lässt sich die Annahme, dass der Ausdruck »von ganzem Herzen« hier nicht als Floskel gebraucht wird, sondern als Nennwert zu nehmen ist, dadurch, dass in der Zionvision eigens hervorgehoben wird, dass Esra seine Gedanken fahren ließ (9,39), und dass er von den Reden abließ, mit denen er bisher beschäftigt war (10,5). Die Begegnung mit der Frau löst ihn aus der Verstrickung seines Denkens und leert so sein Herz vollkommen für das »Trauern« um und das »Mitleiden« mit Zion.

Theologisch gesehen bedeutet das aber nichts weniger, als dass die katastrophale Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. vom Verfasser des 4.Esr. als – zugespitzt gesagt – soteriologische Letztmaßnahme Gottes interpretiert worden ist, damit Israel dem von Esra als Sündenverhängnis eingestuften Problem des »bösen Herzens« wehren kann: »Trauern« und »Mitleiden« mit Zion allein können das menschliche Herz aus seiner Sündenverstrickung lösen und führen so zur Gerechtigkeit vor Gott und damit zur Rettung im Gericht. Mit der Zerstörung Jerusalems liegt also in den Augen des 4.Esr. eine Art Heilsparadox vor, das auf der einen Seite elegisch beklagt werden kann – so von Esra selbst in der Zionvision:

»... unser Heiligtum [ist] verwüstet ..., unser Altar niedergerissen, unser Tempel zerstört, unsere Harfen auf den Boden geworfen, unser Lobgesang verstummt, unser Jubel verschwunden, das Licht unseres Leuchters erloschen, die Lade unseres Bundes geraubt, unsere Heiligtümer entweiht, der Name, der über uns ausgerufen wurde, entehrt, unsere Edlen misshandelt, unsere Priester verbrannt, unsere Leviten in die Gefangenschaft geführt, unsere Jungfrauen befleckt, unsere Frauen vergewaltigt, unsere Gerechten verschleppt, unsere Kinder entführt, unsere jungen Männer [sind] zu Sklaven und unsere Helden schwach geworden«³⁹

Auf der anderen Seite ist es aber gerade die Härte dieser Katastrophe, die allein das menschliche Herz aus seiner Verstrickung lösen kann, wie sich dies an Esra exemplarisch⁴⁰ zeigt⁴¹.

³⁹ 4.Esr. 10,21, Übersetzung nach SCHREINER, 379.

⁴⁰ Esras »Herz« wird – da er ja der letzte »Prophet« (4.Esr. 12,42) ist – in 4.Esr 14 auf eine noch höhere Entwicklungsstufe gehoben, indem er zunächst die *signa, somnia* und *interpretationes*, die er gesehen hat, darin aufbewahren soll (V.8), dann aber wird Gott zwecks der Niederschrift der 94 Bücher die *lucerna intellectus* in seinem Herz anzünden (V.25). Das gilt entsprechend für die »Weisen« (vgl. 12,38).

⁴¹ An dieser Stelle unterscheidet sich syrBar, der auch das »böse Herz« nicht kennt, konzeptionell erheblich von 4.Esr. (s. hierzu auch THOMPSON, 121–155); vgl. v.a. syrBar 10,7: »Uns aber, die wir jetzt leben – wehe uns, dass wir die Trübsal Zions gesehen haben und das, was

Zu diesem Konzept drängt sich eine philosophiegeschichtliche Reminiszenz auf: 4.Esr. steht mit dieser Sicht in einer frappanten sachlichen Nähe zur aristotelischen Tragödientheorie, die die Aufgabe der Tragödie in der durch *el eo* und *f obo* – was Schadewaldt mit »Jammer« und »Schrecken« übersetzt hat⁴² – erzielten *kaḡarsij* von eben diesen Affekten sieht⁴³. Aristoteles führt im Folgenden⁴⁴ weiter aus, dass die Tragödie nicht den Umschlag »makel- loser« (*epieikei*) Männer vom Glück ins Unglück zeigen dürfe, denn dies sei weder »schaudererregend« noch »jammervoll«, sondern »abscheulich« (*miarōn*), aber auch nicht den Übergang von »Schuften« (*toxoteroi*) vom Unglück ins Glück – das sei das Untragischste, was es gebe. Schließlich dürfe man auch nicht den Übergang eines »ganz schlechten« (*sfodra ponhro*) Menschen vom Unglück ins Glück darstellen; das befriedige zwar das natürliche menschliche Gefühl, erzeuge aber weder »Jammer« noch »Schrecken«. Was aber ist dann tragisch? Aristoteles sagt: Widerfahrnisse desjenigen Helden, der zwischen diesen Möglichkeiten steht; tragische Helden sind also weder *epieikei* noch *ponhroi*, sondern bewegen sich zwischen diesen beiden Polen. »Jammer« (*el eo*) wird dann hervorgerufen, wenn jemand »unschuldig« (*anacoi*) ins Unglück gestürzt wird, »Schrecken« (*f obo*), wenn der ins Unglück Gestürzte so ist wie wir (*otroi*). Ganz entsprechend ist Zion in 4.Esr. gezeichnet als eine, die zum einen unverdient vom Unglück betroffen wurde – von einer Schuld Zions verlautet in 4.Esr. nichts⁴⁵ – und zum anderen in ihren Ängsten und Zweifeln Esra nahe verwandt ist – auch die Frau ist ruhelos, auch sie kommt auf das Feld, wohin Esra gegangen ist (10,3). Ob 4.Esr. die aristotelische Tragödientheorie gekannt hat, ist keineswegs unwahrscheinlich⁴⁶, braucht hier aber nicht entschieden zu werden. Bemerkenswert ist jedenfalls die Übereinstimmung der Konzepte.

In der Bestimmung des »Mitleids« setzt sich 4.Esr. von einer im hellenistischen Judentum durchaus geläufigen Gesetzesinterpretation ab, die die Essenz des Gesetzes selbst als »Erbarmen« und »Mitleid« zusammenfassen will. Zu nennen sind etwa Sir 13,15f.; 28,4; Philo Virt. 140⁴⁷, ARN 4⁴⁸ sowie Übersetzungstendenzen in der LXX, die an einer Reihe von Stellen *sdq* »Gerechtigkeit« mit *el eo* oder *e) ehmos uhh* wiedergeben kann⁴⁹. Für 4.Esr. sind die »Trauer« und das »Mitleid« Esras hingegen keine ethischen Werte, die in Handlungen umsetzbar sind, sondern stehen der Sache nach eher dem »Jammer« und dem »Schrecken« Aristoteles' nahe. Das Problem des 4.Esr. besteht nicht darin, wie

sich mit Jerusalem ereignet hat« sowie das bei BERGER, Synopse, 97–110 gesammelte Parallelmaterial aus syrBar zu *visio* IV.

⁴² SCHADEWALDT, 194–236. Zur Diskussion um diese Deutung vgl. die Hinweise bei NESCHKE, 117 Anm. 17.

⁴³ ARISTOTELES, Poetik, 1449b/18f.

⁴⁴ ARISTOTELES, Poetik, 1452b–1453a/38f.

⁴⁵ Vgl. dagegen etwa in der Hebräischen Bibel Jes 40,1f.; Jer 4,13–15.29f.; 13,18–22; Ez 16; Thr 1,8f.; 4,22 u.ö.; vgl. STECK, Zion als Gelände und Gestalt, 141f.; zu den Jer-Belegen SCHMID, Buchgestalten, 330–332.

⁴⁶ Zur antiken Verbreitung von Aristoteles-Schriften und ihrer Bedeutung im Schulwesen vgl. die Überlegungen bei MARROU, 237f.

⁴⁷ Vgl. BERGER, Gesetzesauslegung Jesu, 240.

⁴⁸ Leicht zugänglich bei Bill. I, 500, dort weiteres Material.

⁴⁹ BERGER, Gesetzesauslegung Jesu, 157f. Vgl. auch Bill. I, 357f.907f.

man sich in der Vielfalt des Gesetzes zurechtzufinden hat, so dass 4.Esr. eine bestimmte maßgebliche Zusammenfassung dafür formulieren wollte, sondern vielmehr, wo überhaupt ein Weg an dem »bösen Herzen« vorbei zum Gesetz führt⁵⁰.

Visio IV enthält so eine überraschende, wenn auch verborgene Lösung der in *visio* I–III vorgetragenen existentiellen und theoretischen Probleme. Wenn sich der Verfasser von 4.Esr. in *visio* III gegen das Theologumenon der Gnade und Barmherzigkeit Gottes stellt, so muss ihm klar gewesen sein, dass er damit gegen einen allgemeinen theologischen Konsens verstößt. Dass Gott gnädig ist, ja dass gerade auch ein gerechter Gott gnädig ist, weiß der ganze Alte Orient und insbesondere auch das Alte Testament. Wer die gnadenlose Gerechtigkeit Gottes im Gericht behauptet, wie dies 4.Esr. tut, muss deshalb auch in besonderem Maße und ganz konkret begründen können, dass ein Mensch gerecht sein kann. Eben dies versucht 4.Esr. zu zeigen, und zwar sowohl allgemein-theoretisch (*visio* I–III) wie auch exemplarisch-konkret (*visio* IV). Es ist dabei äußerst bemerkenswert, dass die universellen und die existentiellen Aspekte dieses Problems des gerechten Menschen offenbar als nicht deckungsgleich angesehen werden und deshalb sachlich und literarisch getrennt erscheinen: Dass die Tora als solche *nicht* auf den Menschen zugeschnitten ist, »nahe und einfach zu tun«, wie dies das Deuteronomium noch statuierte (Dtn 30,11), ist eine Spitzenaussage, die das Alte Testament nur an ganz wenigen Stellen impliziert (z.B. Jer 31,31–34⁵¹). In ihrer sachlichen Fluchtlinie liegt 4.Esr., das *gleichwohl* am Gesetz und dem ihm entsprechenden Handeln festhalten will. Aus diesem Interesse heraus lässt sich die besondere Konstellation von *visio* I–III und IV verstehen: 4.Esr. scheint deutlich gesehen zu haben, dass eine konsequent gedachte Gesetzestheologie Gnade und Gerechtigkeit Gottes nicht in eins setzen darf, denn dann ist eine Fortentwicklung zu einem automatischen Sünden-Gnaden-Syndrom, ja in der Konsequenz eine *pecca-fortiter* Position jedenfalls nicht ausgeschlossen. Dem will 4.Esr. von Grund auf wehren: Der Mensch ist trotz seines »bösen Herzens« an das Gesetz und nicht an die Gnade gewiesen. Dass 4.Esr. in seiner Substanz in der Tat eine gesetzestheologische Schrift ist, kann man nicht gut bestreiten. Das zeigt neben markanten Urielaussagen (7,20–25) vor allem

⁵⁰ Vgl. die Gleichsetzung von *mandata* und *lex* in 7,20–25.

⁵¹ Vgl. SCHMID, Buchgestalten, 295–304.

das Schlusskapitel, auf welches das Buch hinausläuft, deutlich: Esra schreibt das bei der Zerstörung Jerusalems verbrannte Gesetz noch einmal auf, damit Israel den Weg finden und in der Endzeit das Leben erlangen kann (14,22).

Seine besondere Qualität als gesetzestheologische Schrift gewinnt das 4. Esrabuch dadurch, dass es den Weg des Gesetzes gegen alle Widerständigkeit zeitgeschichtlicher Erfahrung durchhalten will. Die ultimative Zerstörung Jerusalems und seines Tempels 70 n.Chr. scheint doch gezeigt zu haben, dass es mit dem Gesetz und seiner Haltbarkeit nichts ist: Der Mensch kann das Gesetz nicht halten und wird deshalb aus der Heilsgemeinschaft mit Gott ausgeschlossen: Gott gibt seine Stadt und sein Heiligtum dem Verderben preis. Gegen diese Position steht 4.Esr. auf und interpretiert die Zerstörung Jerusalems und des Tempels ganz anders: Sie befreit durch »Trauer« und »Mitleid« aus der Verstrickung des »bösen Herzens« und ebnet in einer ganz neuen Weise den Weg zum Gesetz, dessen Befolgen allein zum Eingehen in den neuen Äon befähigt – so ist es Esra ergangen und so gilt es für ganz Israel, wenn auch der explizierte Sinn dieses Heilsparadoxes nicht öffentlich gemacht wird – 4.Esr. dürfte sich selber unter die siebenzig verwahrten der nach der Katastrophe wiederhergestellten Bücher eingereiht haben (vgl. 12,37f.) – und den Weisen vorbehalten bleibt (14,47)⁵².

V. Der weitere Kontext der apokalyptischen Literatur

In welchen Relationen zur weiteren apokalyptischen Literatur steht dieses spezifische Konzept des 4.Esr.? Mit dieser Frage meldet sich sogleich das außerordentlich umstrittene Problem nach Definition und Umgrenzung der apokalyptischen Literatur an – was ist zu ihr hinzuzählen, was nicht, inwieweit stellt sie überhaupt ein zusammengehöriges Corpus dar, innerhalb dessen Vergleiche anstellbar sind⁵³? Zu beiden Fragehorizonten sind hier nur einige skizzenhafte Andeutungen möglich.

Seit den Qumranfunden⁵⁴ ist deutlich geworden, dass die unter dem Thema »Apokalyptik« verhandelte geistige Bewegung und deren literarische Ausprä-

⁵² Vgl. hierzu KNIBB; MACHOLZ, 388f.

⁵³ Vgl. KOCH, Einleitung; MÜLLER.

⁵⁴ Vgl. STEGEMANN, 495–509; COLLINS, Place, 42–44.

gungen älter sein müssen als das makkabäische Danielbuch⁵⁵, das man – namentlich aufgrund des makkabäerzeitlichen Materials in seinen Kapiteln 2 und 7ff – üblicherweise als die älteste »Apokalypse« betrachtet hatte: Offenbar sind die Anfänge der »Apokalyptik« – das gilt unbeschadet aller historischen Abgrenzungs- und sachlicher Definitionsprobleme⁵⁶, die eng untereinander interagieren – eher im Bereich der handschriftlich bereits verhältnismäßig früh bezeugten Henoch- als in der Danielliteratur zu fassen und gehören noch in das 3. und nicht erst in das 2. vorchristliche Jahrhundert⁵⁷. Dieser Befund ist sachlich von erheblichem Belang, weist er doch darauf hin, dass für die Entwicklung der Apokalyptik das in den astronomischen Partien der Henochliteratur niedergelegte Priesterwissen eine entscheidende Rolle gespielt haben dürfte⁵⁸; dieses Wissen ist auf jeden Fall von weitreichenderer Bedeutung als diejenigen Bestände, die üblicherweise im Kontext der fruchtlosen Debatte um die Alternative einer Ableitung der Apokalyptik aus Prophetie oder Weisheit⁵⁹ angeführt worden sind. Weiterhin ist damit auch wahrscheinlich, dass das früher gern als iranischer Import angesehene⁶⁰ Phänomen der Apokalyptik religionsgeschicht-

⁵⁵ Vgl. KOCH, *Die Reiche der Welt*; DERS., *Das Buch Daniel*; KRATZ, *Translatio imperii*; SCHREINER, *Gestalt und Botschaft*; STECK, *Weltgeschehen*; COLLINS/FLINT, *Daniel*.

⁵⁶ Zu der einflußreichen Darstellung VIELHAUERS, die ihren Katalog kennzeichnender Merkmale apokalyptischer Literatur vor allem mit Material aus 4.Esr. und syr.Bar. (497–503) belegt, vgl. die Problematisierung durch STECK, *Eigenart*; neuerdings STEGEMANN; MÜLLER, 35–173; BEYERLE, 39–46.

⁵⁷ STEGEMANN, 502–508; KRATZ, *Art. Apokalyptik*, 592.

⁵⁸ Vgl. dazu ALBANI; KOCH, *Die Anfänge der Apokalyptik*.

⁵⁹ Dieser seit VON RAD (*Theologie II*, 316–338, mit Hinweis auf das s.E. »im Grunde geschichtslose[] Denken« [332] der Apokalyptik) ebenso vielverhandelten wie wenig aussichtsreichen Alternative (vgl. zuletzt wieder HAHN, 18f mit Option für Herleitung aus der Prophetie; vgl. dagegen z.B. MICHEL, *Weisheit*; COLLINS, *Place*; VANDERKAM, *Origins*; KRATZ, *Art. Apokalyptik*) steht vor allem entgegen, dass Prophetie und Weisheit im 3. Jh. v.Chr. keine isoliert nebeneinanderstehenden Überlieferungsstränge mehr sind, sondern mannigfach untereinander interagieren (vgl. KRÜGER, *Dekonstruktion*, 170–172); die Ausprägung der Apokalyptik lässt sich nachgerade nur aus dieser Interaktion verstehen: Das Grundthema der Gerechtigkeit ist genuin in der Weisheit beheimatet, während sich die eschatologische Geschichtsdeutung elementaren Impulsen aus der prophetischen Überlieferung verdankt.

⁶⁰ So verließ sich etwa auch ein profunder Kenner der Materie wie BOUSSET auf seinen Eindruck, dass sich die Apokalyptik »nicht organisch aus der messianischen Hoffnung heraus entwickelt« habe; hinzu trat für ihn, dass »das Spätjudentum einen durchaus epigonenhaften Charakter« habe, einschneidende geistesgeschichtliche Neuerungen von ihm also gar nicht zu erwarten seien. So dränge »sich von allen Seiten der Gedanke auf, dass auch die jüdische Apokalyptik nicht genuin auf dem Boden der Religion der Propheten und Psalmen gewachsen, sondern fremdartiger Herkunft sei« (BOUSSET, *Apokalyptik*, 37f; vgl. DERS./[GREßMANN], *Religion*, 515) – Boussets Meinung nach stammt sie aus dem Iran. So anerkannt diese Meinung im Rahmen der religionsgeschichtlichen Schule war (vgl. die Darstellung bei KOCH, *Einleitung*, 113–115.128), so problematisch erscheint sie der neueren Forschung (vgl. COLPE). Es ist außerordentlich umstritten, wie alt das einschlägige iranische Material ist (vgl. HENGEL, 353f; COLLINS; WIDENGREN; KOCH, *Weltgeschichte und Gottesreich*), ob es nicht seinerseits

lich viel stärker in der spätsraelitischen Geistesgeschichte verankert und aus ihr erklärbar sein dürfte, als man herkömmlicherweise anzunehmen bereit war. Namentlich der mit der Zerschlagung des Perserreichs durch Alexander den Großen korrelierte Zusammenbruch theokratisch ausgerichteter – und herkömmlich in priesterlichen Trägerkreisen beheimateter – Konzeptionen wie diejenigen der Priesterschrift⁶¹ oder später Psalmen⁶², die in der *pax persica* nachgerade das gottgewollte Ende der Geschichte erblicken konnten, dürfte die Ausbildung apokalyptischer Geschichtstheologie entscheidend begünstigt haben: Am sachlichen Grundzug des (priesterlichen) Ideals der Theokratie wurde in der nachpersischen Ära grundsätzlich festgehalten – Gott ist Herrscher und Lenker der Welt –, die Behauptung ihrer irdischen Verwirklichung in der Perserzeit im Sinne einer »realized eschatology« musste jedoch evidenterweise aufgegeben und historisch wieder verflüssigt werden – wie Gottes Herrschaft über die Welt letztendlich aussehen wird, das wird nun Gegenstand apokalyptischer Geschichtsspekulation.

So wie die geistige Katastrophe des Zusammenbruchs der perserzeitlichen Ordo-Erfahrung und die damit zusammenhängende Krise gegenwartsorientierter theokratischer Konzeptionen die Ausbildung apokalyptischer Konzeptionen möglicherweise nachgerade im Sinne einer Initialzündung gesteuert haben dürften, so haben die späteren Katastrophenerfahrungen der Entweihung des Jerusalemer Tempels durch Antiochus IV.⁶³ und seiner Zerstörung 70 n.Chr. durch die Römer samt der Zerstörung der Stadt Jerusalem⁶⁴ ihre weitere Entfaltung maßgeblich geprägt. Die Apokalyptik lässt sich begreiflich machen als theologische Reaktion auf Evidenzverluste theokratischer Konzeptionen, die durch diesen Konzeptionen widersprechende politische Ereignisse motiviert sind. Diese An-

erst auf die spätsraelitische Apokalyptik reagiert, die ihrerseits deshalb eher als Spenderin denn als Empfängerin solcher Ideen in Frage käme (vgl. KOCH, Einleitung, 128; s. bereits BOUSSET, Apokalyptik, 39). Zu erwägen bleibt auch, dass die Ähnlichkeiten und Berührungen zwischen Iran und Israel gar nicht mit Übernahmen in der einen oder anderen Richtung zu erklären sind, sondern vielmehr mit einer vergleichbaren Geistesströmung zu tun haben – sei es, dass sie beide Kulturräume übergreife oder eher mit zwei ähnlichen Strängen hier und dort zu rechnen sei (vgl. bes. MÜLLER, 19–33).

⁶¹ Vgl. ZENGER, Art. Priesterschrift.

⁶² Vgl. bes. KRATZ, Gnade.

⁶³ Worin sie auch bestanden haben mag; KEEL (Massnahmen, 112f) schlägt neuerdings vor, dass Antiochus IV. die Juden Jerusalems gezwungen haben soll, »Schweine zu opfern und Schweinefleisch zu essen« (vgl. 1Makk 1,47; weiter 1,63; 2Makk 6,18; 7,1).

⁶⁴ Vgl. dazu SCHÄFER, Geschichte, 141–143.

nahme legt sich nur schon durch die theologiegeschichtliche Distribution⁶⁵ der üblicherweise als apokalyptisch eingestuften Schriften nahe: Sie lassen sich mehrheitlich um diese beiden Zentraldaten gruppieren⁶⁶ und reflektieren zum Teil sehr direkt und – soweit das im Rahmen der historischen Fiktion denkbar ist – explizit auf die entsprechenden Erfahrungen: Zu verweisen ist hier besonders auf äth.Hen. 90,6-12; 93,9f; 4.Esr 10,21–23; syr.Bar. 7,1; 8,2; 10,5–19; ApkAbr. 27,3; vgl. auch PsPhilo 19,7.

Man wird also festhalten dürfen, dass apokalyptische Konzeptionen im Gefolge von geschichtlichen Widerfahrnissen entstehen, die der traditionell in theokratischen Kreisen postulierten heilvollen Präsenz Gottes in der Welt widerstreiten. Da diese Präsenz elementar sowohl über weltpolitische als auch tempeltheologische Dimensionen verfügt, können weltpolitische Erschütterungen wie auch Probleme mit dem Tempelkult bis hin zu dessen Abbruch Fragen der Art motivieren, wie sie die Apokalypsen bearbeiten: Wo ist Gott? Ist er nurmehr verborgen? Hat er sein Volk ganz verstoßen? Beantwortet werden diese Frage in aller Regel mit einem Bekenntnis zur sich umfassend in der Geschichte verwirklichenden Schöpfermacht Gottes, die allerdings ganz unterschiedliche – heil- und unheilvolle – Manifestationsformen zeigen kann und geschichtlich differenziert werden muss.

Die Tempelzerstörung von 70 n.Chr. stellte im Blick auf die Frage der Präsenz Gottes in der Welt eine Grenzerfahrung von besonderem Ausmaß dar, und es muß von daher nicht wunder nehmen, dass dieses Ereignis besondere Anstrengungen zur theologischen Bewältigung forderte. Unter den Antworten innerhalb der jüdischen Apokalyptik⁶⁷ ist im Wesentlichen neben 4.Esr. die Konzeption des syr.Bar. zu nennen; von untergeordneter Bedeutung sind ApkAbr⁶⁸ und PsPhilo⁶⁹. Allerdings haben auch 4.Esr. und syr.Bar. im Judentum, das nach 70 n.Chr. sich in die rabbinische Richtung entwickelte, keine Wirkung entfalten

⁶⁵ Vgl. SACCHI, *Jewish Apocalyptic*, 88–108

⁶⁶ Makkabäerzeitlich beeinflusst sind: die Tier- und die Zehnwochenapokalypse in 1Hen (vgl. zur ersten Orientierung SCHMID, *Erzväter*, 331–337), Dan, vgl. auch Jub (vgl. ebd., 324–327); auf die Ereignisse 70 n.Chr. beziehen sich 4Esr; syrBar (vgl. ebd., 337–341); ApkAbr; PsPhilo.

⁶⁷ Für die christliche Apokalyptik ist besonders die ApkJoh zu nennen, vgl. zur ihr im Vergleich mit 4Esr und syrBar BOGAERT, 135–141.

⁶⁸ Vgl. PHILONENKO-SAYAR/PHILONENKO, 419.

⁶⁹ Vgl. DIETZFELBINGER, 97–99.

können und sind nur durch ihre Rezeption und Tradierung durch das Christentum erhalten geblieben.

Kennzeichnend ist an diesen beiden Schriften, dass sich in ihren Antworten auf die Katastrophe der Tempelzerstörung das mancherorts für die Apokalyptik insgesamt für nachgerade konstitutiv gehaltene Charakteristikum einer Zwei-Äonen-Lehre erstmals explizit belegen lässt; sie dürfte ursächlich mit der Erfahrung der Zerstörung des zweiten Tempels in Zusammenhang zu bringen sein. Vielhauer etwa hat durchaus zutreffend festgehalten, dass die Vorstellung der Zwei-Äonen-Lehre »erst in der späteren Apokalyptik begrifflich explizit (4Esr, syr. Bar.)« wird – nämlich in denjenigen Schriften, die nach 70 n.Chr. entstanden sind –, er setzt aber fälschlicherweise voraus, dass diese gleichwohl »faktisch schon in den ältesten Apokalypsen vorhanden«⁷⁰ sei. Das ist eine Eisegese, die durch die Texte weder gestützt noch überhaupt nahegelegt wird. Natürlich gibt es vorstellungsgeschichtliche Anwege zur Zwei-Äonen-Lehre, namentlich über die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (vgl. Jes 65f; äthHen 91,16 innerhalb der Zehnwochenapokalypse); von einer ausgestalteten Konzeption der anfänglichen Schöpfung einer doppelten Weltzeit, wie sie für die Zwei-Äonen-Lehre kennzeichnend ist (4.Esr. 7,50), kann in Schriften mit Entstehungsdatum vor 70 n.Chr. aber keine Rede sein.

Komplementär zu diesem negativen Befund lässt sich die Zwei-Äonen-Lehre historisch plausibel mit der Zerstörung des zweiten Tempels in Verbindung bringen: Eine derart ultimativ erscheinende Elimination des Tempels als Ort der Präsenz Gottes in der Welt⁷¹ drängte in bestimmten Kreisen auf die Deutung hin, dass die Welt als ganze nicht in ihrer diesseitigen Gestalt aufgehen könne, sondern dass Gott von allem Anfang an nicht eine, sondern zwei Welt(zeit)en geschaffen haben müsse – die beiden Äonen. Der erste Äon ist gekennzeichnet nicht durch den kontinuierlichen Rückzug Gottes selbst aus der Weltgeschichte – wie manchmal pauschal bezüglich der apokalyptischen Geschichtsschau geurteilt wird⁷² –, sondern durch eine Rücknahme des Heilswillens Gottes aus der Geschichte – selbstredend bleibt aber Gott auch in der Katastrophe die bestim-

⁷⁰ VIELHAUER, 498.

⁷¹ Vgl. JANOWSKI, »Ich will in eurer Mitte wohnen«; DERS., Tempel und Schöpfung.

⁷² Mit LUCK, 287 ist die Zwei-Äonenlehre nicht als bloßer Dualismus abzutun, sondern es bleibt festzuhalten, »dass gerade durch den Aufriß von der Schöpfung bis zum Gericht und darüber hinaus die Welt als Schöpfung, d.h. als geordnete Welt angesichts widriger Welterfahrung festgehalten oder besser gesagt wiedergewonnen werden soll«.

mende Geschichtsmacht. Seine heilvolle Präsenz wird demgegenüber in den zweiten, kommenden Äon verlagert. Damit wird die klassische priesterliche Tempeltheologie, die sich bündig über die Formel einer »Schöpfung in der Schöpfung«⁷³ beschreiben lässt, transformiert in eine Theologie der »Schöpfung nach der Schöpfung«: Der kommende Äon bringt die eine Schöpfung Gottes zu ihrem Ziel.

Die Zwei-Äonen-Lehre verbindet 4.Esr. und syr.Bar., getrennt werden die beiden Schriften durch das Thema des *cor malignum*, das in syr.Bar. fehlt. Zu einer Interpretation der Zerstörung Jerusalems als Heilsparadox mit fundamentalen anthropologischen Konsequenzen ist allein 4.Esr. vorgestoßen⁷⁴. Ihre sachlich nächsten Parallelen haben diese anthropologischen Überlegungen des 4.Esr. auffälligerweise in der paulinischen Literatur des Neuen Testaments⁷⁵, die Nähe von 4.Esr zu Paulus könnte gar fragen lassen, ob 4.Esr. – was von den jeweiligen Entstehungszeiten her ohne weiteres möglich ist – die paulinische Literatur gekannt hat und auf seine Weise darauf reagiert.

Mit seiner Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie zeigt 4.Esr. sowohl ein außerordentlich sensibles Problembewusstsein als auch ein besonders innovatives konzeptionelles Denken; ein vergleichbares Niveau ist in der zwischentestamentlichen Literatur nur an wenigen Stellen erreicht worden. Äußerer Anlass war die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels, die innere Durchdringung dieser Erfahrung im 4.Esr. ist jedoch dem originären Konzept seiner Autoren zu verdanken.

⁷³ Vgl. BLUM, 289–332, bes. 311. Der Tempelkult reaktiviert und restituiert Züge der ursprünglichen Schöpfung.

⁷⁴ Allerdings ist auch in syr.Bar. die Zerstörung Jerusalems allein Tat Gottes, aber aus einem völlig anderen Motiv heraus: »Danach hörte ich [sc. Baruch], dass dieser Engel zu den Engeln sagte, die die Fackeln hielten: Fangt nun an, ihre [sc. Jerusalems] Mauern zu zerstören, und stürzt sie um bis auf die Fundamente, damit die Feinde sich nicht rühmen können und sagen: Wir haben die Mauern Zions zerstört und den Ort des mächtigen Gottes verbrannt« (syr.Bar. 7,2f).

⁷⁵ Vgl. WEDER, Gesetz und Sünde.

- M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch*, WMANT 68, Neukirchen-Vluyn 1994.
- ARISTOTELES, *Poetik. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von M. FUHRMANN*, Stuttgart 1982.
- J. ASSMANN/B. JANOWSKI/M. WELKER (Hgg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.
- K. BERGER, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, WMANT 40, Neukirchen-Vluyn 1972.
- K. BERGER, *Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokalypse*, TANZ 8, Tübingen/Basel 1992.
- S. BEYERLE, »Du bist kein Richter über dem Herrn« (4Esr 7,19). Zur Konzeption von Gesetz und Gericht im 4. Esrabuch, in: ders./ G. Mayer / H. Strauß (Hgg.), *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung*, Neukirchen-Vluyn 1999, 315–337.
- S. BEYERLE, *Die Wiederentdeckung der Apokalyptik in den Schriften Altisraels und des Frühjudentums*, VF 43 (1998), 34–59.
- J. BLENKINSOPP, P and J in Genesis 1:1–11:26: An Alternative Hypothesis, in: A.B. BECK u.a. (Hgg.), *Fortunate the eyes that see. FS D.N. Freedman*, Grand Rapids 1995, 1–15.
- J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York u.a. 1992.
- J. BLOCH, *The Esra Apocalypse: Was it written in Hebrew, Greek or Aramaic?*, JQR 48 (1957/1958), 279–294.
- E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin/New York 1990.
- P.M. BOGAERT, *La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70*, in: L. Monloubou (Hg.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, LeDiv 95, Paris 1977, 123–142.
- W. BOUSSET/(H. GREBMAN), *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1966.
- W. BOUSSET, *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das neue [sic] Testament*, Berlin 1903.
- E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12–21 (1.Kor 15)*, WMANT 7, Neukirchen 1962.
- E. BRANDENBURGER, *Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches*, AThANT 68, Zürich 1983.
- E. BREECH, *These fragments I have shored against the ruins. The form and function of 4.Esra*, JBL 92 (1973), 267–274.
- J.J. COLLINS, *Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism*, in: DERS., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJ 54, Leiden u.a. 1997, 25–38.
- J.J. COLLINS, *The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls*, in: DERS., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJ 54, Leiden u.a. 1997, 287–299.
- J.J. COLLINS, *Persian Apocalypses*, Semeia 14 (1979), 207–217.
- J.J. COLLINS, *The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel*, in: DERS., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJ 54, Leiden u.a. 1997, 39–57.
- J.J. COLLINS, *Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement*, in: DERS., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJ 54, Leiden u.a. 1997, 261–285.
- J.J. COLLINS/P.W. FLINT, *The Book of Daniel. Composition and Reception*, Vol.I/II, VT.S 83/1.2/FIOTL II/1.2, Leiden u.a. 2001.
- C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, FRLANT 78, Göttingen 1961.
- F.M. CROSS, *Art. אל*, ThWAT I (1973), 259–279.
- M. DESJARDINS, *Law in 2Baruch and 4Ezra*, SR 14 (1985), 25–37.
- C. DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae*, JSHRZ II/2, Gütersloh 1975.
- A. FALKENSTEIN/W. VON SODEN, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich/Stuttgart 1953.
- D.N. FREEDMAN/J. LUNDBOM/H.J. FABRY, *Art. מִן*, ThWAT III (1982), 23–39.
- F. GARCIA MARTINEZ, *Traditions communes dans le IVe Esdras et dans les Mss de Qumran*, RdQ 57–58/15 (1991), 287–301.
- S. GERO, *'My Son the Messiah': A Note on 4Esr 7,28–29*, ZNW 66 (1975), 264–267.
- E.B. GERTEL, *Because of Our Sins?*, Tradition 15 (1976), 68–82.

- R. GOLDENBERG, Early Explanations of the Destruction of Jerusalem, *JJSt* 33 (1982), 517–526.
- H. GUNKEL, Das vierte Buch Esra, *APAT* 2, Tübingen 1900, 331–401.
- F. HAHN, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung, *BThSt* 36, Neukirchen-Vluyn 1998.
- G. HALLBÄCK, The Fall of Zion and the Revelation of the Law. An Interpretation of 4 Ezra, *SJOT* 6 (1992), 263–292.
- W. HARNISCH, Der Prophet als Widerpart und Zeuge der Offenbarung. Erwägungen zur Interdependenz von Form und Sache im 4. Buch Esra, in: D. HELLHOLM (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 461–493.
- W. HARNISCH, Die Ironie der Offenbarung. Exegetische Erwägungen zur Zionvision im 4. Buch Esra, *ZAW* 95 (1983), 75–95.
- W. HARNISCH, Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse, *FRLANT* 97, Göttingen 1969.
- A.P. HAYMAN, The Problem of Pseudonymity in the Esra Apocalypse, *JSJ* 6 (1975), 47–56.
- M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., Tübingen ³1988.
- B. JANOWSKI, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 214–246.
- B. JANOWSKI, »Ich will in eurer Mitte wohnen«. Struktur und Genese der exilischen *Schekina*-Theologie, in: ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 119–147.
- O. KEEL, Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch?. Eine Skizze, in: ders./U. Staub, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, *OBO* 178, Fribourg/Göttingen 2001, 87–121.
- R. KIRSCHNER, Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70, *HThR* 78 (1985), 27–46.
- A.F.J. KLIJN, Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). Nach dem lateinischen Text unter Benutzung der anderen Versionen übersetzt und herausgegeben, *GCS*, Berlin 1992.
- A.F.J. KLIJN, Die syrische Baruch-Apokalypse, *JSHRZ* V/2, Gütersloh 1976, 103–184.
- M.A. KNIBB, Apocalyptic and Wisdom in 4Ezra, *JSJ* 13 (1982), 56–74.
- K. KOCH, Die Anfänge der Apokalyptik in Israel und die Rolle des astronomischen Henochbuchs, in: ders., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Band 3*, Neukirchen-Vluyn 1996, 3–39.
- K. KOCH, Esras erste Vision. Weltzeiten und Weg des Höchsten, *BZ* 22 (1978), 46–75 = ders., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Band 3*, Neukirchen-Vluyn 1996, 77–106.
- K. KOCH, Einleitung, in: ders./J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, *WdF* 365, Darmstadt 1982, 1–29 = ders., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Band 3*, Neukirchen-Vluyn 1996, 109–133.
- K. KOCH, Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch, *Gesammelte Aufsätze Band 2*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- K. KOCH, Das Buch Daniel, *EdF* 144, Darmstadt 1980.
- K. KOCH, Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: D. HELLHOLM (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen ²1989, 414–446 = ders., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Band 3*, Neukirchen-Vluyn 1996, 143–178.
- K. KOCH, Weltgeschichte und Gottesreich im Danielbuch und die iranischen Parallelen, in: ders., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch*, *Gesammelte Aufsätze Band 2*, Neukirchen-Vluyn 1995, 46–65.
- R.G. KRATZ, Art. Apokalyptik. II. Altes Testament, *RGG*⁴ I, Tübingen 1998, 591f.
- R.G. KRATZ, Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser, *ZThK* 89 (1992), 1–40.
- R.G. KRATZ, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, *UTB* 2157, Göttingen 2000.

- R.G. KRATZ, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991.
- T. KRÜGER, *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament*, in: R.G. KRATZ/DERS., *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, OBO 153, Freiburg Schweiz/Göttingen 1997, 65–92.
- T. KRÜGER, *Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch*, in: ders., *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich 1997.
- U. LUCK, *Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik dargestellt am äthiopischen Henoch und am 4. Esra*, ZThK 73 (1976), 283–305.
- C. MACHOLZ, *Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach 4 Esra 14*, in: E. Blum, Ders., E.W. Stegemann (Hgg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn 1990, 379–391.
- J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Band I*, München/Basel 1995.
- J. MAIER, *Zwischen zweitem und drittem Tempel*, in: S. Lauer, *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). Interpretationen*, JudChr 15, Bern u.a. 1994, 105–133.
- H.-I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957.
- S. MEDALA, *The Original Language of 4 Esdras*, in: Z.J. KASPERA (Hg.), *Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik*, Qumranica Mogilanensia 6, Kraków 1992, 313–326.
- D. MICHEL, *Weisheit und Apokalyptik*, in: A.S. van der Woude, *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BEThL 106, Leuven 1993, 413–434.
- W. MUNDLE, *Das religiöse Problem des IV. Esrabuches*, ZAW 47 (1929), 222–249.
- K. MÜLLER, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, SBAB 11, Stuttgart 1991.
- A.B. NESCHKE, *Die Poetik des Aristoteles, I: Interpretationen*, Frankfurt a.M. 1980.
- J. NEUSNER, *Judaism in a Time of Crisis. Four responses to the destruction of the second Temple*, Judaism 21 (1972), 313–327.
- E. OTTO, *Die Paradieserzählung Gen 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: A.A. DIESEL u.a. (Hgg.), *»Jedes Ding hat seine Zeit ...«. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. FS D. Michel*, Berlin / New York 1996, 167–192.
- E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, Stuttgart u.a. 1994.
- B. PHILONENKO-SAYAR/M. PHILONENKO, *Die Apokalypse Abrahams*, JSRZ V/5, Gütersloh 1982.
- G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München (1960)⁹1987.
- P. SACCHI, *Jewish Apocalyptic and its History*, JSP.S 20, Sheffield 1990.
- W. SCHADEWALDT, *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes*, in: ders., *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur in zwei Bänden. I. Zur Antike*, Zürich/Stuttgart²1970, 194–236.
- P. SCHÄFER, *Art. Adam II. Im Judentum*, TRE 1 (1977), 424–427.
- P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983.
- H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, BHTh 40, Tübingen 1968.
- K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches*, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996.
- K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- K. SCHMID, *Estras Begegnung mit Zion. Die Deutung der Zerstörung Jerusalems im 4. Esrabuch und das Problem des »bösen Herzens«*, JSJ 29 (1998), 261–277.
- H.J. SCHOEPS, *Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte*, CNT 6, Uppsala 1942, 1–45.
- J. SCHREINER, *Das 4. Buch Esra*, JSRZ V/4, Gütersloh 1981.
- J. SCHREINER, *»... wird der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht« (Dan 2,44). Gestalt und Botschaft apokalyptischen Redens von Gott am Beispiel von*

- Daniel 2, in: N. Lohfink u.a., »Ich will euer Gott werden«. Beispiele biblischen Redens von Gott, SBS 100, Stuttgart 1981, 123–149.
- E. SCHÜRER, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135), III/1, hg. von G. VERMES, F. MILLAR, M. GOODMAN, Edinburgh 1986.
- H. SCHWIER, Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n.Chr.), NTOA 11, Freiburg/Göttingen 1989.
- H. SIMIAN-YOFRE/U. DAHMEN, Art. **רָחֵם**, ThWAT VIII (1993), 460–477.
- J.L. SKA, El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos posteriores, EstB 52 (1994), 37–62.
- O.H. STECK, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung, FRLANT 160, Göttingen 1993.
- O.H. STECK, Israels Gott statt anderer Götter – Israels Gesetz statt fremder Weisheit. Beobachtungen zur Rezeption von Hi 28 in Bar 3,9–4,4, in: I. KOTTSIEPER u.a. (Hgg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?«. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 457–471.
- O.H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967.
- O.H. STECK, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: ders., Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja, FAT 4, Tübingen 1992, 126–145.
- O.H. STECK, Überlegungen zur Eigenart der spätsraelitischen Apokalyptik, in: J. Jeremias/L. Peritt (Hgg.), Die Botschaft und die Boten, FS Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 301–315.
- O.H. STECK, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel (1980), in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, ThB 70, München 1982, 262–290.
- H. STEGEMANN, Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen ²1989, 495–509.
- M.E. STONE, Art. Esdras, Second Book of, ABD 2 (1992), 611–614.
- M.E. STONE, Coherence and Inconsistency in the Apocalypses: The Case of 'The End' in 4Ezra, JBL 102 (1983), 229–243 = ders., Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha With Special Reference to the Armenian Tradition, SVTP 9, Leiden u.a. 1991, 333–347.
- M.E. STONE, The Metamorphosis of Ezra: Jewish Apocalypse and Medieval Vision, in: ders., Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha With Special Reference to the Armenian Tradition, SVTP 9, Leiden u.a. 1991, 359–376.
- M.E. STONE, The Way of the Most High and the Injustice of God in 4 Ezra, in: ders., Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha With Special Reference to the Armenian Tradition, SVTP 9, Leiden u.a. 1991, 348–358.
- M. STONE, Fourth Ezra, Hermeneia, Minneapolis 1990.
- M.E. STONE, Reactions to the Destruction of the Second Temple, JSJ 12 (1981), 195–204 = DERS., Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha With Special Reference to the Armenian Tradition, SVTP 9, Leiden u.a. 1991, 429–438.
- M.E. STONE, Some Remarks on the Textual Criticism of IV Ezra, HThR 60 (1967), 107–115.
- H.L. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I. Das Evangelium nach Matthäus, München ¹⁰1994; IV/1. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, München ⁸1986.
- C. THOMA, Die Zerstörung des jerusalemischen Tempels im Jahre 70 n.Chr. Geistig-religiöse Bedeutung für Judentum und Christentum nach den Aussagen jüdischer und christlicher Primärliteratur, Diss. phil. (masch.) Wien 1966.
- C. THOMA, Jüdische Apokalyptik am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zur syrischen Baruchapokalypse und zum vierten Esrabuch, Kairos 11 (1969), 134–144.
- T.L. THOMPSON, Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra, SBL.DS 29, Missoula 1977.

- J.C. VANDERKAM, The Prophetic-Sapiential Origins of Apocalyptic Thought, in: ders., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, JSJ.S 62, Leiden u.a. 2000, 241–254.
- P. VIELHAUER, Die Apokalyptik, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen ⁶1997, 492–508.
- B. VIOLET, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt. Mit Textvorschlägen für Esra und Baruch von H. Greßmann, GCS 32, Leipzig 1924.
- P. VOLZ, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934.
- H. WEDER, Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus«, NTS 31 (1985), 357–376 = ders., *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen 1992, 323–346.
- G. WIDENGREN, Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik, in: D. Hellholm, (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen ²1989, 77–162.
- T.W. WILLETT, Eschatology in the Theodicies of 2 Baruch and 4 Ezra, JSP.S 4, Sheffield 1989.
- E. ZENGER, Art. Priesterschrift, TRE 27, Berlin/New York 1997, 435–446.